17e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 29 18 JUILLET 1895.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : A. DENIS, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES OFFICIALITÉS DIOCÉSAINES

Q. — On me dit que je vais prochainement avoir une affaire avec notre officialité diocésaine. Je ne connais sur ce vénérable tribunal rien autre chose que le fait de son existence dans les colonnes de notre *Ordo*.

Auriez-vous la charité de m'instruire un peu là-dessus ? J'ai cherché dans mes livres et n'ai rien trouvé qui pût me renseigner. Beaucoup de mes confrères sont sans doute comme moi assez étrangers à toute la matière de la procédure ecclésiastique. Vous feriez, je crois, plaisir à tous, en nous donnant une bonne étude théorique et pratique de tout ce qu'il est utile de savoir touchant l'histoire des vieilles officialités et le fonctionnement canonique de nos officialités modernes.

C'est un sujet peu connu, sur lequel l'*Ami* a certainement beaucoup de bonnes choses à nous apprendre. Qu'il le fasse longuement s'il le peut, et clairement comme à son habitude. Je lui en serai, tout le premier, bien reconnaissant.

R. — Point de société, point d'ordre moral public possible, sans la justice. Ainsi parle en maint endroit l'Esprit-Saint par la bouche inspirée des auteurs de l'Ecriture ; ainsi parle, depuis que l'homme existe sur la terre, la philosophie de la nature et du bon sens ; ainsi conclut la constante expérience des siècles passés par la voix de l'histoire.

Nécessaire avant tout dans l'ordre civil, dont elle constitue la fin première et comme la raison d'être essentielle, la justice publique l'est davantage encore, semble-t-il, dans la société ecclésiastique, et cela pour deux raisons principales qu'il est aisé de comprendre si l'on veut un instant remarquer comment, là plus qu'ailleurs, il est difficile de concilier dans une sage harmonie ces deux extrêmes si éloignés : la puissance des grands et la timidité des faibles.

Les grands, en effet, sont bien puissants dans l'Eglise, non seulement par la forme même du régime de leur autorité, qui est toujours monarchique, et, en principe, plus ou moins absolu ; mais aussi, et surtout, à cause du caractère surnaturel, divin, transcendant du pouvoir spirituel qu'ils exercent.

Loin de céder à la tentation de critiquer cette forte institution de l'autorité dans l'Eglise, le fidèle et le prêtre doivent au contraire de tout cœur s'en applaudir et l'admirer. Là en effet est le secret de cette merveilleuse force de constitution qui lui a permis de traverser les siècles, sans être un instant ébranlée par les convulsions politiques qui ont brisé tant de célèbres empires ; là aussi, la raison de cette vitalité, jamais épuisée, grâce à laquelle, après vingt siècles d'existence et de combats, elle reste encore debout aujourd'hui, jeune et vigoureuse comme à son aurore, au milieu de tant de ruines amoncelées autour d'elle par les dislocations et les chutes répétées du principe d'autorité dans les sociétés civiles. Fidèles enfants de l'Eglise, sachons à l'occasion, s'il le faut, souffrir en silence pour l'amour de notre Mère ; aucun sacrifice de notre obéissance n'est perdu pour elle ni pour nous. Dieu nous en réserve la récompense au ciel et son autorité ici-bas en profite.

Mais, hélas ! la pratique du sacrifice et de la vertu a des limites, au delà desquelles il ne serait pas sage de vouloir entraîner la volonté humaine. La sainteté absolue n'est pas le régime normal de la vie chrétienne, et, le fût-elle, que Dieu devrait encore à sa propre justice de ne pas la mettre à la merci d'un abus de puissance chez les grands, d'un désordre social que sa Providence déteste et menace de terribles châtiments.

La vertu des humbles est timide et faible. Plus ils sont vertueux, moins leur révolte et leurs tentatives mêmes de résistance sont à craindre. On leur enseigne l'obéissance, la résignation, l'art de souffrir sans exhaler un soupir de douleur, sans penser même à se plaindre. Quelle effroyable tentation, pour les dépositaires du pouvoir sacré et intangible, d'abuser de leur autorité, s'ils ne sont pas eux-mêmes tout les premiers des saints, humbles devant Dieu et toujours maintenus dans la voie droite de l'honnêteté par la perspective des redoutables revendications futures de la justice divine ! Et quels dangereux conflits à craindre, si par hasard les grands sont malhonnêtes, au

temps même où les petits manqueront d'attrait pour l'héroïsme d'une soumission exigée par la tyrannie du pouvoir!

L'Eglise sait tout cela. Son divin Fondateur a pris soin de l'inspirer et de la mettre en garde contre un pareil danger. Elle sait qu'il ne faut présumer ni une si impeccable impartialité chez les dignitaires de la hiérarchie, ni tant de vertu dans le troupeau de prêtres et de fidèles qu'ils ont mission de diriger dans la voie du salut. Aussi s'est-elle appliquée à établir entre princes et sujets, pasteurs et fidèles, évêques et prêtres, une impitoyable règle de justice publique pour garantir la bonne harmonie des deux termes, en assurant tout à la fois le respect dû à la puissance des uns et à la faiblesse des autres.

Parmi toutes les législations civiles, antiques et modernes, aucun code judiciaire n'est plus intéressant à étudier que celui de l'Eglise; aucun n'est tout à la fois plus rigide dans ses principes et plus souple dans les innombrables détails de son application pratique; aucun, à coup sûr, ne réalise mieux l'égalité de tous les membres de la société chrétienne devant la loi pontificale et l'idéal d'impartialité que doit poursuivre toute autorité soucieuse de faire régner une justice vraie au milieu des hommes.

Nous ne saurions entrer ici dans la démonstration détaillée de cette affirmation. Nous renvoyons au *Corpus Juris*, à la collection des Conciles généraux et provinciaux, et au Bullaire, ceux qui voudraient à loisir étudier les origines, le développement et toute l'organisation assez compliquée du droit judiciaire et pénal de l'Eglise, depuis les apôtres jusqu'à nos jours. Ils trouveraient là probablement l'occasion de réformer bien des préjugés. Nous leur promettons, s'ils entreprennent ce travail, plus d'une surprise édifiante, plus d'une comparaison qui ne sera pas à l'avantage de la procédure civile, plus d'un motif évident de conclure que si, chez nous, la bonne justice est peut-être plus qu'ailleurs nécessaire, nulle part aussi, plus et mieux que chez nous, on n'est à même d'y compter et de l'obtenir.

Laissons ces idées générales, qu'il était utile de rappeler en passant. Notre but n'est pas d'examiner le droit judiciaire de l'Eglise dans ses principes, ni même dans ses applications à tous les membres de la société des fidèles. Il s'agit seulement ici des *Officialités diocésaines*, c'est-à-dire de l'organisation de ces sortes de tribunaux ecclésiastiques qui sont ainsi désignés dans l'histoire; et comme, parlant à des prêtres, nous entendons ne prendre dans une si vaste question que la partie qui les concerne et les intéresse plus spécialement, nous aurons soin de viser surtout ici ce qui regarde principalement les relations de l'Episcopat avec le clergé au point de vue de l'administration de la justice.

Les officialités, d'ailleurs, à l'heure actuelle, ne sauraient guère étendre beaucoup plus loin leur compétence et l'exercice pratique de leur juridiction. Raison de plus de laisser de côté ce qui n'est pas strictement nécessaire à l'intelligence de notre sujet et de nous en tenir, qu'on nous permette le mot, à l'étude de la partie contentieuse « cléricale » des anciennes et modernes officialités.

La matière, malgré ces restrictions, reste assez vaste et difficile à présenter dans son ensemble avec une clarté suffisante. Le droit canonique judiciaire et pénal est, on le sait, le « casse-tête » des canonistes. On nous excusera d'avoir cherché avant tout à être lu avec intérêt et compris sans trop de peine, ce que nous espérons obtenir en introduisant dans notre développement des divisions et sous-divisions qui soulageront au moins la mémoire, non peut-être sans préjudice de l'unité et de l'harmonie littéraire du morceau, ce qui, d'ailleurs, nous importe infiniment peu.

Qu'*étaient* autrefois les officialités ecclésiastiques? Que *doivent*-elles être en principe d'après l'esprit et la loi de l'Eglise? Que *peuvent*-elles être en fait aujourd'hui dans la société troublée où nous vivons? Trois questions auxquelles nous allons répondre sous les trois titres que voici : L'HISTOIRE, les PRINCIPES, la PRATIQUE.

§ I. — L'Histoire

Autre chose est la justice, autre chose l'établissement et l'organisation concrète, humaine, positive, du tribunal chargé de la rendre. L'histoire de la justice ecclésiastique remonte aux origines mêmes de l'Eglise; il n'en est pas de même, on le conçoit assez, des *officialités* dont le fonctionnement régulier ne paraît pas de beaucoup antérieur au XIIIe siècle. Disons séparément quelques mots de ces deux périodes si différentes de notre législation judiciaire.

a) La justice avant le XIIIe *siècle.* — « En droit », le pouvoir judiciaire appartient exclusivement aux évêques; « en fait », on peut dire, sans craindre aucun démenti de l'histoire, qu'ils l'ont toujours exercé. Inutile d'ajouter qu'ils l'exerceront toujours; c'est là, en effet, une prérogative attachée *jure divino* à leur caractère de souverains pasteurs et législateurs de la société des fidèles.

Mais ce pouvoir, l'épiscopat l'a exercé différemment, suivant la nécessité des temps, l'évolution des mœurs et les circonstances de lieu, de causes et de personnes.

La première période historique de l'administration de la justice ecclésiastique est caractérisée par ce fait que les évêques ont généralement rendu la justice par eux-mêmes, tandis que, dans la seconde, à partir du XIIIe siècle, ils l'ont rendue « par délégués », en constituant des tribunaux chargés précisément de les remplacer dans cet exercice, devenu trop lourd, de leur ministère pastoral.

Sans doute, et dès les temps apostoliques (S. Paul, I, Cor. V, 5; Tim. I, 20; I Cor. X, 6, XIII, 2, 10), la justice épiscopale fut entourée de certaines solennités et soumise à certaines conditions

qui devaient en garantir l'impartialité et la rendre plus respectable aux yeux des prêtres et des fidèles. On connaît le texte célèbre où saint Paul recommande à Timothée de ne pas *recevoir d'accusation contre un prêtre si ce n'est sur la déposition de deux ou trois témoins* (Tim., v, 19). On connaît également la pratique apostolique, devenue bientôt universelle et consacrée par les premiers conciles provinciaux connus dans l'histoire, qui ne permettait pas qu'un évêque jugeât un clerc avant d'avoir pris l'avis de ce que nous appellerions aujourd'hui ses conseillers ou assesseurs, qui n'étaient alors que de simples prêtres choisis par l'évêque parmi les plus anciens et les plus dignes pour l'assister dans ce redoutable ministère.

Mais ce n'était là que l'application libre d'une règle de droit naturel qui exige que les intérêts de l'accusé soient assurés de trouver toujours auprès du juge une défense légitime. Point de tribunaux réguliers, point de code proprement dit ni de lois écrites, sauf peut-être, pour quelques parties du monde chrétien naissant, les canons de certains conciles provinciaux parmi lesquels un des plus célèbres en la matière est le IVe concile de Carthage, célébré en 398 [1].

A partir du IVe siècle, après la conversion de Constantin et le triomphe social définitif de la foi chrétienne, les réunions d'évêques devenant plus faciles, on commença de réserver les causes majeures des clercs à des assemblées d'évêques. C'est à cette époque aussi que remonte la reconnaissance légale, par les codes de l'empire, du privilège du *for*, en vertu duquel les personnes consacrées à Dieu à un titre quelconque appartenaient exclusivement à la juridiction des juges ecclésiastiques.

La situation très favorable, et souvent privilégiée, faite dès lors à l'Eglise par les empereurs et plus tard par les rois chrétiens de la race carolingienne, l'amena peu à peu à user largement de la liberté qui lui était laissée pour préciser avec plus d'indépendance et de détails la procédure judiciaire des évêques contre les membres de leur clergé.

Des nombreux documents de l'histoire ecclésiastique de toute cette période on peut tirer les conclusions suivantes : 1° quel que fût l'appareil et les solennités du jugement, les évêques seuls étaient juges, prononçaient la sentence et infligeaient les peines ; 2° le droit d'appel à une juridiction supérieure (le métropolitain ou le Pape) n'a jamais cessé, depuis l'origine de l'Eglise, d'être librement exercé par l'accusé après sa condamnation ; 3° le pouvoir civil prêtait main forte à l'autorité épiscopale, autant qu'il était nécessaire, pour l'exécution de ses jugements ; 4° quelle qu'ait été la diversité des législations pénales d'alors, toutes plus ou moins empreintes des mœurs locales et inspirées par la législation impériale de Byzance et les codes barbares, elles se sont en substance toujours accordées sur les trois points précédents.

Toute cette partie, d'ailleurs purement archéologique, ne nous intéresse qu'au point de vue de la conclusion générale que nous voulions en déduire, à savoir que toujours, et surtout aux époques de sa plus grande liberté, l'Eglise, sans rien diminuer du pouvoir absolu de l'épiscopat en matière de procédure ecclésiastique, a pris soin cependant d'en entourer l'exercice de précautions suffisantes pour prévenir les abus et garantir le plein droit de l'accusé à sa légitime défense.

b) Les officialités. — Le nombre des fidèles et des prêtres compris dans une même circonscription diocésaine s'étant considérablement accru, les évêques se trouvèrent peu à peu dans l'impossibilité de faire face personnellement à toutes les exigences de leur charge pastorale. Il ne leur suffisait plus, comme autrefois, de partager le labeur de l'apostolat avec des auxiliaires constamment soumis à leur direction immédiate, à leur surveillance de tous les instants.

Déjà, vers le Ve siècle pour les campagnes, et, pour les grandes villes, au Xe siècle, ils avaient trouvé utile de constituer, dans les centres plus populeux, des prêtres auxquels ils confièrent d'une manière « stable » tous les pouvoirs nécessaires pour exercer le ministère des âmes à titre perpétuel et pour ainsi dire en leur nom propre, avec la seule condition de rester soumis, d'une manière habituelle, à l'autorité épiscopale, toutes les fois que celle-ci jugerait à propos d'intervenir. Ce furent les premiers curés. Dans un ordre un peu différent, le XIe siècle (et peut-être même le Xe) vit s'établir de la même manière des « juges ordinaires, » non pas précisément « délégués » au sens rigoureux du mot, mais investis de la pleine juridiction de l'évêque pour le remplacer complètement et rendre la justice en sa place. C'est surtout à partir du XIIe siècle que vint à se généraliser et à fonctionner régulièrement, à côté et en dehors de l'évêque, l'institution des tribunaux ecclésiastiques bien connus dans l'histoire sous le nom d'*officialités*.

Les officialités ne remontent pas plus haut. On n'en trouve aucun vestige dans le décret de Gratien ni dans les décrétales de Grégoire IX. Le nom d'« official » paraît exprimé pour la première fois dans le Sexte où il fut confondu avec celui de vicaire général, ce qui n'a rien d'étonnant si l'on veut remarquer que les vicaires généraux sont à peu près contemporains des officialités et que les deux fonctions de vicaire général et d'official ont dû, par la nature même de leurs attributions, se trouver dès le principe réunies dans la même personne. On sait, d'ailleurs, que le concile de

[1] « Ut Episcopus nullius causam audiat absque præsentia clericorum suorum, alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum præsentia firmetur. » (Can. 23 ; Labbe, t. II, col. 1206). — Cinquante ans auparavant (347) le fameux concile de Sardique avait déjà posé les mêmes principes de procédure judiciaire ecclésiastique. (Cf. Labbe, t. II, col. 649, ss).

Trente [1] prend également ces deux noms l'un pour l'autre et qu'en Italie, à l'heure actuelle, les deux charges coexistent encore dans le même sujet. En France, au contraire, et en Belgique, où certains commencements d'officialités parurent avant le XIII^e siècle [2], on attribua de bonne heure à l'official des fonctions distinctes de celles qui étaient propres au vicaire général ; on divisa la juridiction de l'évêque en deux parties, l'une dite « volontaire, » l'autre « contentieuse » ou processive. Cette distinction, inconnue jusque là, a toujours subsisté depuis, et se trouve mentionnée dans tous les canonistes.

L'évêque, sans doute, n'a jamais, canoniquement parlant, été strictement obligé à s'adjoindre un official, pas plus, d'ailleurs, qu'un vicaire général [3]. Mais la nécessité de pourvoir à l'administration compliquée de vastes diocèses, jointe à une coutume qui fut de bonne heure bien accueillie et se répandit partout, mit les évêques dans la quasi nécessité d'instituer, pour l'exercice du contentieux, des officialités régulièrement ordonnées.

Voici un point curieux à noter encore et qui permet de mieux comprendre la raison d'être et la persévérance des officialités pendant près de six cents ans, malgré l'assez vilaine réputation, souvent méritée, qu'elles se sont faite parmi le peuple et le clergé. Déjà, par elle-même, la compétence de l'Eglise est large en matière judiciaire. Soit héritage coutumier d'un passé où l'évêque était, par sa haute autorité spirituelle, le seul représentant officiel de l'ordre moral public dans les sociétés barbares, soit par concession gracieuse des princes temporels, l'Eglise s'est trouvée, au moyen-âge, en possession d'une juridiction singulièrement étendue, même dans l'ordre purement temporel. Loin d'en être jaloux, les rois chrétiens, tant qu'ils restèrent chrétiens, prirent plaisir à se décharger sur elle du soin de rendre la justice en un grand nombre de causes où l'on s'étonne aujourd'hui que l'Eglise ait pu pénétrer sans empiéter sur la puissance voisine et outrepasser les limites de son droit.

Cette simple observation fait aisément comprendre pourquoi les rois se montrèrent si favorables à l'institution des officialités, pourquoi ils les ont publiquement reconnues comme tribunaux officiels dans la société, pourquoi ils les ont notoirement protégées en prêtant l'appui de la force à l'exécution de leurs sentences.

Cette médaille a un revers, il est vrai. Du jour où la bienveillance de l'autorité civile à l'égard des évêques commença à diminuer, l'ancienne « protection » royale devint peu à peu plus lourde à supporter et fit payer chèrement par une « servitude » mal déguisée le prix de ses anciennes faveurs. La royauté, soutenue par la jalousie haineuse des parlements, s'accoutuma à voir dans les officialités des tribunaux à ses ordres, émanés jadis de son bon plaisir, modifiables et dirigeables à merci.

On commença par leur enlever peu à peu la connaissance des matières temporelles ; plus tard les matières dites mixtes, c'est-à-dire susceptibles de rentrer, à un double titre distinct et légitime, dans l'un ou l'autre ordre, donnèrent lieu à des conflits d'attribution dont le résultat fut presque toujours le triomphe de la raison du plus fort.

Les évêques, d'ailleurs, aux XVII^e et XVIII^e siècles, n'eurent pas toujours à se louer des officialités. Il arriva même plus d'une fois que l'autorité des officiaux, soutenue par le pouvoir civil, en fit, à côté, et en dehors, et même au dessus de l'évêque, des personnages dont l'indépendance et la prétendue « inamovibilité » rappelaient par plus d'un point la trop gênante autocratie des anciens « archidiacres ».

Fort utiles au début, trop imprégnées par la suite de l'inspiration régalienne, peu sympathiques vers la fin à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles, les officialités furent, sans protestation et presque sans regret pour personne, supprimées définitivement en France par la loi de 1790 sur la constitution civile du clergé.

Tout n'est pas à critiquer cependant, loin de là, dans l'ancienne institution des officialités. Elles ont rendu d'immenses services à l'Eglise et à l'Etat pendant la majeure partie de leur existence. La foi y a trouvé une excellente arme de défense contre l'invasion des hérésies ; les fidèles ont pu en obtenir bonne, efficace et douce justice en bien des cas où l'inspiration barbare des législations civiles n'aurait point su protéger avec autant d'autorité leurs intérêts ; enfin n'oublions pas, et c'est là surtout ce qu'il convient de retenir, n'oublions pas qu'elles ont été pour les prêtres une sauvegarde précieuse contre les abus possibles d'une autorité épiscopale toute puissante à une époque où l'évêque était souvent, presque au plein sens du mot, le roi absolu de son diocèse.

Il n'y a donc lieu ni de tant regretter ni de tant dénigrer l'ancien régime des officialités, au moins si on veut le prendre dans les conditions où l'histoire nous le présente.

Pour achever de donner au lecteur une notice historique, suffisamment complète en ses grandes lignes, sur le sujet qui nous occupe, disons maintenant deux mots de l'ancienne organisation des officialités.

c) L'ancienne organisation des officialités. — Une officialité régulièrement constituée (par l'évêque), comprenait au moins trois membres essentiels : l'official, le promoteur, le greffier.

L'official était ce que nous appellerions aujourd'hui le juge ; le promoteur remplissait les fonctions de notre procureur actuel (ministère public), et aussi subsidiairement celles de juge d'instruc-

[1] Trid., sess. XXIV, *de Reform.*, cap. 16.

[2] Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, p. IV, l. 1, ch. 25. — Van Espen, part. III, tit. V, ch. 1.

[3] Ferraris, v° *Vicar. gen.*, art. 1, n. 5 ; — Reiffenstuel, l. I, t. XXVIII, n. 66.

tion. Des greffiers, rien à dire ; ils se ressemblent dans tous les temps.

A l'official pouvaient se joindre, suivant la gravité et la solennité des affaires, des assesseurs, sorte de simples conseillers sans voix délibérative, en plus ou moins grand nombre (ordinairement deux).

Enfin, comme il arrive dans tous les tribunaux, les officialités prenaient soin de s'entourer des auxiliaires et de l'appareil accoutumés de la procédure : avocats (clercs et laïques), procureurs, huissiers, prison, geôlier, etc.

Bien que nommé par l'évêque ainsi que les autres membres du tribunal, l'official avait une juridiction *ordinaire*. Il pouvait donc déléguer un autre juge ou des arbitres pour prononcer la sentence à sa place. Mais, dans tous les cas, ce tribunal, qui n'agissait en somme que *nomine Episcopi*, était censé le tribunal même de l'Ordinaire. On ne pouvait donc appeler de la sentence de l'official qu'au métropolitain, jamais à l'évêque.

Dans sa procédure, l'officialité devait suivre : 1° les règles tracées par la législation judiciaire générale de l'Eglise, que les juges pouvaient étudier dans le *Corpus juris*, les conciles et les bulles des souverains Pontifes ; 2° les règles particulières fixées par autorité épiscopale, suivant les coutumes locales et les circonstances particulières de la cause ; 3° les règles fixées par la législation civile du pays, autant, du moins, que celles-ci n'avaient rien de contraire aux saints canons et à l'esprit de l'Eglise. Ajoutons, pour être sincère, que trop souvent la procédure des officialités s'est inspirée chez nous du droit gallican ; c'est assez dire en quoi et à quel point le vrai droit de l'Eglise, le droit pontifical, a été négligé, là où il importait le plus de le bien connaître et de le faire observer.

Deux mots enfin de la « compétence » des anciennes officialités. Elles jugeaient primitivement, nous l'avons dit, trois genres de causes : purement spirituelles, purement temporelles, mixtes. De bonne heure les causes spirituelles, et, à l'occasion, les causes mixtes restèrent seules de leur compétence. Elles jugeaient toute personne coupable de délit contre la foi, la religion, le culte, les sacrements, la discipline ecclésiastique, etc. Mais c'est surtout la matière matrimoniale et bénéficiale qui leur fournissait le plus grand nombre de litiges à trancher.

Quant aux clercs, le privilège du for, malgré ses variations et ses vicissitudes, leur fut à peu près conservé intact. Leurs actions *personnelles* restèrent exclusivement de la compétence des officialités, et, sauf le cas où ils auraient eux-mêmes intenté un procès à un laïque pour une cause civile, ils demeurèrent, accusés ou accusateurs, justiciables de la juridiction ecclésiastique.

Inutile d'entrer autrement dans le détail de la procédure pratique des officialités. C'est un dédale où nous pourrions rester enfermés longtemps. D'ailleurs, pour intéressante qu'elle fût au point de vue archéologique, cette promenade à travers des ruines respectables manquerait d'utilité pour le but que nous nous sommes proposé. Nous emprunterons tout à l'heure au droit canonique actuellement en vigueur ce qu'il est indispensable de retenir là dessus.

Le lecteur sait maintenant à peu près ce qu'étaient nos anciennes officialités. On désire beaucoup, dans le clergé, et non sans bons motifs, leur restauration, bien entendu avec amendements et appropriation aux nécessités du temps présent. Avant de dire ce que devraient être nos futurs tribunaux ecclésiastiques, il convient de considérer un instant les principes de droit qui devront les inspirer et en diriger la bonne organisation.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'excellent *Ami* voudrait-il me dire s'il est théologiquement permis pour un mariage *mixtæ religionis :*

1° De le faire quand le prêtre sait sûrement qu'il a été précédé ou qu'il devait l'être n'eut été un avis officieux ou qu'il sera suivi immédiatement du mariage au temple?

2° D'adresser une allocution aux époux, soit dans la sacristie, soit surtout dans l'église où est célébrée une messe à laquelle assistent conjoints et invités ?

3° A cette messe, d'orner le sanctuaire de fleurs, de jouer les grandes orgues, de chanter des motets, et au clergé paroissial ou étranger d'y assister *in nigris* ou avec l'habit de chœur ?

Quelle est la vraie doctrine de l'Eglise sur ce point?

R. — Ad 1m. Il est du devoir d'un curé d'empêcher, par tous les moyens possibles, les catholiques qui contractent mariage avec des hérétiques de se présenter devant le ministre hérétique pour une cérémonie religieuse. S'il n'aboutit pas, il peut certainement assister à un mariage mixte, lors même qu'il saurait pertinemment que les époux sont allés ou doivent aller devant le ministre hérétique pour exprimer le consentement matrimonial, mais il ne lui est pas permis d'absoudre la partie catholique qui, dans ce cas, commet une faute grave et encourt l'excommunication ; il doit même, en cas de bonne foi, l'instruire de la gravité de la faute, et la seule crainte de maux importants peut lui faire garder le silence.

Comme il s'agit du mariage d'un pécheur public, le Saint-Siège est d'avis qu'on remette la décision de l'affaire à l'évêque.

Ad 2m et 3m. Les règles statuées par l'Eglise pour la célébration des mariages mixtes découlent de ce principe que l'Eglise ne permet pas ces sortes d'unions ; elle les subit. Aussi l'assistance *passive* est-elle ici la règle, et le curé ne doit intervenir que comme témoin qualifié.

Ces mariages doivent se célébrer hors de l'église, sans vêtements sacrés, et sans aucune cérémonie : *extra ecclesiam et absque parochi benedictione alioque ecclesiastico ritu.* — Circul. de la Secrétairerie d'Etat *Etsi,* 15 nov. 1858.

Cette prohibition concerne non seulement la bénédiction solennelle, mais encore la bénédiction simple contenue dans les mots : *Ego vos conjungo.* — S. Off., 24 nov. 1835. Il ne serait pas toutefois défendu de recevoir le consentement matrimonial à la sacristie, ou, à défaut de sacristie convenable, dans une chapelle retirée de l'église.

Toutefois si l'application rigoureuse de ces règles devait être la source de graves préjudices pour la religion, les évêques sont autorisés à conserver pour la célébration de ces mariages les cérémonies du Rituel diocésain, *à l'exception toutefois de la sainte messe :* « Quod si in aliquibus locis sacrorum antistites cognoverint easdem conditiones impleri non posse, quin graviora exinde oriantur damna ac mala, in hoc casu tantum Sanctitas Sua ad hujusmodi majora mala vitanda, prudenti eorumdem Sacrorum Antistitum arbitrio committit, ut ipsi judicent quando commemoratæ conditiones de contrahendis mixtis hisce nuptiis extra ecclesiam et absque parochi benedictione impleri minime possint, et quando in promiscuis hisce conjugiis ineundis tolerari queat mos adhibendi ritum pro matrimoniis contrahendis in diœcesano Rituali legitime præscriptum, *exclusa semper Missæ celebratione.* » — Circ. *Etsi.*

Ainsi les cérémonies prescrites par les rituels diocésains peuvent être autorisées, à l'exclusion de la sainte messe. Le curé pourra, en conséquence, être autorisé à revêtir le surplis et l'étole, à adresser aux contractants les interrogations d'usage, avec quelques paroles d'exhortation, à bénir l'anneau nuptial. — S. Off., 17 janvier 1877, ad III et IV; S. C. de la Propag. 1868.

L'évêque n'est pas libre d'accorder la dite permission à son gré; il faut pour cela une cause grave : *quin graviora exinde oriantur damna ac mala.* La conscience de l'évêque est responsable de la réalité de cette cause.

Que faut-il entendre par ces mots : *exclusa semper Missæ celebratione*, que l'on retrouve dans tous les actes du Saint-Siège sur ce sujet ?

Il est évident que, par cette clause, la messe *pro sponso et sponsa* est absolument défendue. Mais la prohibition va plus loin. Nous ne voulons pas sans doute dénier aux contractants le droit d'assister à la messe qui se dirait par hasard ou d'habitude à cette heure ; ni à la partie catholique celui de demander une messe à son intention et à celle de son conjoint; mais la défense s'applique à toute messe qui serait célébrée à l'occasion du mariage, et qui, pour le public, serait la messe de mariage; c'est ce qu'a déclaré le Saint-Office, le 17 janvier 1872 :

« Utrum vigore clausulæ exclusa semper Missæ celebratione, prohibeatur tantum *Missa pro sponsis,* cum orationibus et benedictionibus uti in Missali romano ; an quælibet missa, etiam privata quæ celebretur coram sponsis et comitibus post matrimonium, licet sponsis non detur distincta sedes ?

— « R. Affirmative ad utramque partem, quando missa celebretur cum omnibus expositis circumstantiis, ita ut habeatur tanquam complementum cæremoniæ matrimonii. » — Cf. Ioder, *Formulaire matrimonial*, p. 179.

Q. — Je n'accepte pas tout ce que vous répondez à ma question sur l'espérance théologale, dans le numéro de l'*Ami* du 13 septembre 1894.

Vous dites que l'espérance est entièrement certaine en ce qui concerne Dieu, que nous devons espérer de lui les secours nécessaires avec une entière assurance, qu'il nous les accordera certainement autant qu'il est en lui. Et, d'un autre côté, vous reconnaissez que, de quelque manière qu'on explique les choses, il faut en dernière analyse remonter à Dieu pour trouver la raison dernière du choix qui fait les élus et de l'efficacité du secours divin. Mais, alors, il faut distinguer : Dieu nous accorde les secours suffisants autant qu'il est en lui, nous devons espérer ces secours avec une entière assurance, jusque-là l'espérance est certaine en ce qui concerne Dieu, d'accord. Mais, s'il s'agit de secours efficaces, c'est autre chose. Dieu ne les accorde pas à tous autant qu'il est en lui, il fait un choix, il prédestine, on ne peut pas espérer ces secours avec une entière assurance. Or, ce sont ceux-là qui sauvent en fait. Sans doute, on peut les repousser, mais on ne le fait pas ; de même qu'on peut coopérer à la grâce suffisante, et on n'y coopère pas.

Par conséquent, l'espérance, ne reposant en dernière analyse que sur la grâce efficace et la prédestination, repose sur une chose très incertaine du côté même de Dieu, je dis incertaine pour nous. Et cette chose n'est-elle pas bien semblable au lot gagnant d'une loterie, lequel est incertain pour celui qui ne l'a pas gagné encore, mais qui doit le gagner, et n'est pas du tout incertain pour celui qui connaît toutes les causes, pour Dieu ? N'est-ce pas même du côté de Dieu, et non seulement du nôtre, qu'il faut regarder avec crainte et tremblement ? Car, si Dieu veut, nous ne faillirons pas, tout en pouvant faillir, et s'il ne veut pas efficacement, nous faillirons, tout en pouvant ne pas faillir. Il me semble donc que vous ne pouvez pas dire sans restriction que l'espérance soit entièrement certaine en ce qui concerne Dieu.

Votre humble serviteur, qui aime bien à refaire et à éclaircir sa théologie auprès de vous.

R. — Nous avons affirmé que l'espérance est certaine du côté de Dieu, c'est-à-dire que nous pouvons attendre les secours nécessaires au salut avec une assurance complète et inébranlable du côté de Dieu. Mais nous avons ajouté que l'espérance est incertaine de notre côté, c'est-à-dire que nous devons craindre que ces secours ne nous manquent par notre faute.

Notre confrère ne fait pas difficulté d'accorder qu'il en est ainsi pour la grâce suffisante ; mais il fait une difficulté pour la grâce efficace.

Nous lui répondons que cette double qualité de l'espérance se vérifie au sujet de la grâce efficace aussi bien qu'au sujet de la grâce suffisante. Que faut-il en effet pour qu'il en soit ainsi ? Deux choses : la première, que Dieu soit disposé à accorder à tous la grâce efficace et que cette grâce

ne soit refusée à personne sinon par sa propre faute. Or il en est ainsi. Car, dans le sentiment moliniste, si la grâce suffisante n'est pas efficace, ce n'est point la faute de Dieu qui la donne pour qu'elle soit efficace, mais celle de l'homme qui, pouvant avec elle faire le bien, ne le fait pas. Dans le sentiment thomiste, si la grâce efficace ne suit pas la grâce suffisante, ce n'est pas la faute de Dieu qui ne refuse à personne une grâce ultérieure, à moins qu'on n'ait résisté à la grâce précédente : selon le mot de saint Augustin, *non deserit nisi deseratur*. Et le concile de Trente explique clairement la certitude que notre espérance doit avoir en Dieu et son incertitude de notre côté par ces paroles : « Que personne ne se promette rien de certain avec une certitude absolue, quoique tous doivent placer et maintenir leur plus ferme espérance dans le secours de Dieu : en effet, si eux-mêmes ne manquent à sa grâce, comme il a commencé l'œuvre bonne, il l'achèvera de la même manière, opérant le vouloir et le parfaire. » (*de Perseverantiæ munere*, sess. VI, *de Justif.*, c. 13).

Notre confrère nous fait une objection que nous allons mettre en forme pour que sa valeur apparaisse davantage et que la réponse soit plus facile à saisir.

Notre espérance n'est pas certaine du côté de Dieu. Car les secours efficaces qui nous feront pratiquer le bien et assureront notre persévérance dépendent de la prédestination divine. Or nul n'est certain de sa prédestination. Donc nul n'est certain d'avoir les secours efficaces qui lui feront pratiquer le bien et assureront sa persévérance.

Nous pouvons laisser passer tout ce raisonnement et montrer seulement qu'il n'établit pas ce qui serait à prouver, savoir que cette incertitude se tient du côté de Dieu. Nous n'avons pas affirmé la certitude absolue du salut de tout homme, mais seulement la certitude de l'espérance du côté du motif divin sur lequel elle s'appuie et son incertitude du côté du concours humain qui est nécessaire au salut. Pour que cette thèse fût fausse, il faudrait que l'incertitude fût prise du côté du motif divin de l'espérance. Or, le raisonnement basé sur la prédestination ne le prouve pas. En effet, la prédestination comprend non seulement la volonté divine de sauver l'homme, mais encore le concours de l'homme. Or, l'incertitude où nous sommes au sujet de notre prédestination ne vient pas de ce que nous pouvons douter de la volonté que Dieu a de nous sauver, mais de ce que nous devons douter de notre correspondance à sa grâce. C'est donc de notre côté et non du côté de Dieu que se tient l'incertitude de notre prédestination.

De plus, entre la prédestination et l'espérance, il y a deux grandes différences qui ne permettent pas de conclure de l'une à l'autre. — La première est une différence d'objet. L'espérance a pour objet les biens qu'il est possible d'obtenir ; la prédestination, les biens qui seront certainement accordés. Entre les uns et les autres, il y a cette différence que les premiers sont plus étendus puisqu'ils comprennent tous les derniers et encore tous ceux que Dieu était disposé à accorder et qu'il ne refuse que parce que l'homme les repousse. — La seconde différence est une différence de motif formel. Le motif formel de l'espérance est la bonté divine dans la promesse qu'elle nous fait du salut et de tous les secours nécessaires pour l'obtenir : d'où il résulte que la certitude de l'espérance prise du côté de Dieu repose sur la volonté antécédente de sauver tous les hommes et sur sa fidélité à ses promesses. Le motif formel de la prédestination, c'est la volonté conséquente qu'a Dieu de sauver tel ou tel homme en particulier : d'où il résulte que la certitude de la prédestination ne peut exister pour aucun de nous autrement que par une révélation que Dieu nous ferait de cette volonté conséquente de nous sauver. — Si nous appliquons ces deux différences capitales à la question présente, nous comprendrons facilement qu'on ne saurait conclure de la certitude ou de l'incertitude de la prédestination à la certitude ou à l'incertitude de l'espérance prise du côté de Dieu. En effet, de ce que nous sommes incertains au sujet des biens que Dieu nous accordera en réalité, il ne s'ensuit pas que nous soyons incertains au sujet de ceux qu'il veut nous accorder : nous savons au contraire d'une manière certaine que Dieu veut sérieusement nous accorder tout ce qui est nécessaire au salut, bien que nous ignorions si notre refus de les accepter ne l'obligera pas à nous en refuser quelques-uns. De même, de ce que nous sommes dans le doute sur ce que Dieu veut, de sa volonté conséquente, nous octroyer, il ne s'ensuit pas que nous soyons dans le doute sur ce qu'il veut de sa volonté antécédente nous offrir et nous accorder.

Et si nous étudions encore plus à fond les différences signalées plus haut, nous voyons qu'elles ont leur raison d'être dans la coopération de l'homme. C'est en effet le seul refus de l'homme qui empêche que tous les biens promis à l'espérance ne soient accordés en vertu de la prédestination : d'où découle cette conséquence que, s'il y a pour nous incertitude au sujet de la prédestination, cette incertitude doit se prendre tout entière du côté de l'homme. Si donc on pouvait conclure de la prédestination à l'espérance, l'incertitude de la prédestination ne permettrait pas de conclure à celle de l'espérance prise du côté de Dieu.

Aussi l'enseignement de l'Eglise sur la certitude de l'espérance prise du côté de Dieu est-il tout différent de son enseignement sur la certitude de la prédestination. Tandis qu'elle affirme que l'espérance est, pour nous, tout à fait certaine du côté de Dieu, elle affirme que, sans une révélation spéciale, personne ne saurait avoir la certitude de sa prédestination, comme on le voit dans le texte du concile de Trente que nous avons cité plus haut.

Si nous considérons le salut et les moyens d'y arriver au point de vue de la prédestination, nous sommes, par rapport à ces biens, toutefois seulement dans une certaine mesure, comme celui qui a mis dans une loterie et qui ignore jusqu'au tirage si le lot sera pour lui. Car nous n'avons pas la certitude de notre prédestination. Toutefois, entre le lot à gagner et le salut à obtenir il y a une immense différence. On ne doit rien faire pour amener par artifice le numéro qui ferait gagner le lot, tandis qu'on peut et qu'on doit faire ce qui, infailliblement, procurera le salut.

Si nous considérons le salut et les moyens d'y arriver au point de vue de l'espérance, nous sommes sans aucune incertitude du côté de Dieu dont la bonté et la promesse nous servent de garants mais nous sommes dans l'incertitude de notre côté parce que nous ne sommes pas assurés de faire toujours ce qui est nécessaire pour nous assurer les biens que Dieu nous a promis. Nous n'avons aucune restriction à mettre du côté de Dieu. Restreindre la certitude que nous avons de ce côté à certains biens et ne pas l'étendre à tous, serait blasphémer ou sa bonté ou sa fidélité à ses promesses. Restreindre la certitude elle-même que doivent nous donner ces deux motifs de notre espérance, serait nier chacune de ces deux perfections. Espérons donc avec une ferme, avec une inviolable espérance que Dieu nous accordera, si nous ne les refusons, les biens qu'il nous a promis. Et, afin que sa promesse ne soit pas frustrée de son effet, pour que notre espérance, déjà certaine absolument du côté de Dieu, devienne aussi certaine que possible de notre côté, pour rendre certaine quant à nous notre élection et notre vocation, faisons le bien auquel nous sommes obligés et que le secours de Dieu nous rend possible.

Q. — Les vœux, selon les docteurs, produisent dans l'âme les mêmes effets que le baptême. *L'Ami* si compétent voudrait-il montrer si ce renouvellement de l'âme doit être attribué à la profession elle-même ou émission des vœux, ou bien aux dispositions saintes, héroïques mêmes, à l'acte de charité parfaite qu'elle suppose dans l'âme ?

Ce second baptême a-t-il lieu à la profession des vœux simples ? est-ce à celle des vœux solennels ? — Que dire alors des religieuses privées des vœux solennels ?

Encore une question à l'obligeant *Ami* : Pourrait-on prêter à tel vœu en particulier, v. g., celui de chasteté fait au sous-diaconat, ce privilège de purifier l'âme de toute tache, de lui enlever toute satisfaction à faire relativement à telle vertu, ici la vertu de pureté ?

Un théologien de mérite accordait au sous-diaconat cet effet dont nous parlons, quoique l'Eglise ne demande pas au sous-diacre un vœu proprement dit.

R. — Voici comment les canonistes et les théologiens exposent la doctrine catholique sur ce point.

1° Bargilliat : « *Probabilis* sententia est ipsam professionem remittere totum reatum pœnæ temporalis, non quidem *ex opere operato*, cum non sit sacramentum, sed *ex excellentia operis* quod sit condigna satisfactio, ut pie creditur. Unde a quibusdam Patribus baptismo æquiparatur. » — *Prælectiones juris canonici*, t. II, n. 1143.

2° Reiffenstuel : « Professio religiosa tollit omnes pœnas peccatorum et affert indulgentias plenarias. Per professionem religiosam tolluntur quoad pœnam omnia peccata professi, si in statu gratiæ eam emittit... Ratio est quia, quando homo tantum præstat ut plus præstare nequeat, tunc ex meritis Christi plene satisfacit Deo pro peccatis suis ; atqui hoc facit qui professionem emittit, hoc ipso quod non tantum cuncta sua bona, sed et animam et corpus divino obsequio in perpetuum offerat. Hinc sancti Patres professionem communiter vocare solent *secundum baptisma*. Notant insuper doctores hanc quæ per professionem acquiritur remissionem peccatorum, modo securiori et perfectiori acquiri quam per indulgentiam, esseque ab hac distinctam... Imo addunt Layman et alii contra Sanchez hanc plenariam omnium peccatorum remissionem obtineri quoties religiosus renovat professionem suam etiam privatim : quod utique consolatorium ést. Illud insuper certum est quod emittentes professionem habeant indulgentias plenarias ex concessione summorum Pontificum, ut Pauli V, in constitutione *Romanus Pontifex*. » — Lib. III, t. XXXI, n. 187.

3° S. Thomas : « On peut dire aussi avec raison qu'en entrant en religion on obtient la rémission de tous ses péchés. Car si, par une aumône que l'on fait, on peut immédiatement satisfaire pour ses péchés, d'après ces paroles du prophète Daniel : *Rachetez vos péchés par des aumônes*, IV, 24, à plus forte raison pour satisfaire pour toutes les fautes que l'on a commises suffit-il que l'on se dévoue complètement au service de Dieu par l'entrée en religion ; ce qui surpasse tout genre de satisfaction et même de pénitence publique, comme l'holocauste surpasse le sacrifice, selon l'expression de saint Grégoire. C'est pour ces motifs qu'on lit dans les vies des Pères, que ceux qui entrent en religion reçoivent la même grâce que ceux qui sont baptisés. » — 2. 2. quæst. 189, art. 3, ad 3.

Des passages que nous venons de citer, nous concluons :

1° Il est certain que, par suite de la concession de Paul V, renfermée dans la constitution *Romanus Pontifex*, tous les religieux et religieuses des grands ordres qui font la profession solennelle au sens strict du mot gagnent une indulgence plénière.

Cette indulgence est aussi acquise par les religieux des grands ordres qui font la profession des vœux simples imposée par le décret du 19 mars 1857, parce que, d'après la déclaration du 12 juin 1858, *professi dictorum votorum simplicium participes erunt omnium gratiarum et privilegiorum quibus professi votorum solemnium in memorato ordine legitime utuntur, fruuntur et gaudent*. — Bizzarri, *Collectanea*, p. 856.

Les profès des vœux simples dans les instituts ordinaires ne peuvent en aucune manière prétendre à cette indulgence, fissent-ils des vœux perpétuels, parce que les termes de la constitution de Paul V ne parlent que des *réguliers* proprement dits. Cela ne les empêche pas de solliciter pour leur institut une indulgence similaire, facilement accordée.

2° La profession solennelle remet toute la peine temporelle due pour toutes les fautes passées, en dehors de l'indulgence plénière.

Cette vertu, la profession solennelle l'obtient, non pas *ex opere operato*, comme les sacrements, ni d'une concession pontificale, comme les indulgences, mais de la donation absolue qu'elle suppose dans celui qui la fait.

C'est l'acte lui-même de la consécration totale à Dieu qui produit la rénovation de l'âme, qui se trouve ainsi, par son propre fait, libérée à l'égard de Dieu par rapport aux peines temporelles, comme elle l'était au sortir du baptême.

Il s'ensuit que la profession des vœux simples, *complets* quand elle est perpétuelle, au moins dans l'intention de celui qui la fait, doit produire les mêmes effets, parce qu'elle renferme une donation aussi parfaite dans son étendue et aussi irrévocable dans sa durée.

Quant aux vœux qui ne sont pas perpétuels, ou du moins qui ne sont pas complets, bien qu'ils aient une efficacité certaine pour la rémission des peines temporelles, on ne peut pas dire d'une manière absolue qu'ils remettent *toutes* les peines temporelles, *quelles qu'elles soient*.

Il en est de même de l'engagement du sous-diaconat. Le sous-diacre obtient certainement une rémission abondante de la peine temporelle par son *vœu*, quoique l'on ne puisse pas affirmer que la rémission soit toujours complète, ni qu'elle porte spécialement sur les peines dues pour les fautes contraires à la chasteté.

Nous avons souligné le mot *vœu* pour relever votre assertion que l'Eglise ne demande pas au sous-diacre *un vœu proprement dit*. Les auteurs parlent, au contraire, du vœu solennel que fait le sous-diacre en prenant l'engagement de garder la chasteté : « Quæ obligatio, dit Lehmkuhl, non solum ut aliæ leges obligat, sed simul *per modum voti clericos* adstringit atque *consecrationis*. » — *Theologia moralis*, t. II, n. 618.

Reiffenstuel dit que cet engagement empêche de contracter mariage validement *ob annexum solemne votum castitatis*.

Q. — Une religieuse malade poitrinaire gardant le lit et ne se levant qu'un moment dans la soirée, désirerait faire la sainte communion plusieurs fois la semaine, mais ce n'est qu'avec beaucoup de difficultés qu'elle peut attendre, sans rien prendre, l'heure de la sainte communion, c'est-à-dire 6 heures et demie ou 7 heures. Peut-on la considérer comme étant en danger et par conséquent 1° peut-elle prendre quelque chose avant la sainte communion, 2° peut-elle la faire plusieurs fois par semaine? J'ajoute qu'on est obligé de lui porter la sainte communion à sa chambre.

R. — Vous avez trois moyens de résoudre la difficulté dont vous parlez.

1° Si la religieuse en question est arrivée à ce degré de la phtysie qui ne laisse plus aucun espoir humain, et que les médecins déclarent qu'elle peut mourir d'un moment à l'autre, comme aussi elle peut passer encore plusieurs mois, elle se trouve certainement dans l'état requis par le Rituel pour recevoir le viatique : *pro viatico autem ministrabit cum probabile est quod eam (communionem) amplius sumere non poterit (infirmus)*. On peut donc donner la communion en viatique toutes les fois qu'il est *probable* que la malade ne pourra plus la recevoir ; on n'exige pas la certitude d'une mort imminente.

Le malade qui communie en viatique, ne peut pas, il est vrai, rompre le jeûne à son gré, mais, dit Lehmkuhl, *quodlibet incommodum rationabile sive ipsius ægroti, sive eorum qui inserviunt, sive sacerdotis, ratio est cur observatio jejunii negligi possit.* — *Theol. mor.* t. II, n. 161.

C'est à vous de voir si la pratique dont nous allons parler en décrivant le second moyen présente assez de difficultés pour dispenser du jeûne.

2° Le second moyen, c'est de porter la sainte communion plus tôt, à un moment où la religieuse sera encore à jeûn. Comme ce moyen présente certaines difficultés pratiques, tant pour le prêtre que pour les personnes de la maison, nous n'obligerions pas à l'employer, quand on a pu théologiquement donner une fois déjà le viatique et que le péril *probable* persévère. Si ce péril probable n'a jamais existé ou du moins n'existe plus, on doit absolument se soumettre à cette pratique ou recourir au Saint-Siège.

3° On peut obtenir pour quelques fois la permission de donner la communion sans le jeûne eucharistique aux infirmes qui ne peuvent attendre à l'heure ordinaire où on la distribue dans une paroisse ou une communauté.

Q. — Quel intervalle de temps peut-on mettre entre la naissance d'un enfant et son baptême ? Pour le cas qui est l'objet de cette consultation, l'enfant était né depuis près de huit jours quand on a prévenu le parrain. On désirait faire le baptême un dimanche. Le retard que l'on a mis à prévenir le parrain, qui demeure à plus de 80 kilomètres, ne lui a pas permis de venir le dimanche qui a suivi la naissance de l'enfant. D'autre part, ce parrain n'étant pas très libre le 2e dimanche a demandé à remettre le baptême au 3e dimanche. Il faut ajouter que la santé de l'enfant était de tous points excellente.

Que devait faire en pareil cas le curé, soit pour observer exactement les lois de l'Eglise, soit pour ne pas trop froisser la famille ? En d'autres termes, peut-on, pour une raison de commodité véritable, remettre à trois semaines le baptême d'un enfant qui se porte d'ailleurs très bien ? et y a-t-il faute grave à agir ainsi ? Prière de bien préciser la discipline actuelle de l'Eglise sur ce point.

R. — Aucune *loi générale écrite* n'a déterminé

le moment du baptême des enfants. Le Rituel ne renferme sur ce point qu'une *exhortation* pour engager les parents à ne pas différer longtemps le baptême à leurs enfants : « Opportune parochus *hortetur* eos, ad quos ex cura pertinet, ut natos infantes... baptizandos... *quamprimum* fieri poterit deferant ad ecclesiam, ne illis sacramentum tantopere necessarium nimium differatur cum periculo salutis. »

La plupart des statuts synodaux ont suppléé à ce silence du droit écrit en déterminant une limite au delà de laquelle on ne devait pas différer le baptême, même quand il n'y a aucun danger pour la vie de l'enfant. Ces statuts forment un droit particulier, qui n'oblige que dans les lieux où il est publié. Il est peu probable que les évêques aient voulu obliger d'une manière grave, sans admission de circonstances atténuantes, de sorte que tout délai au delà du jour fixé soit considéré comme un péché mortel ; ils n'ont guère prétendu que suivre la doctrine commune dont nous parlerons bientôt.

Néanmoins les théologiens fixent des termes au delà desquels le délai devient matière grave. Ils donnent deux sources à cette obligation : 1º la nécessité de l'enfant ; 2º la coutume universelle de l'Eglise.

1º *La nécessité de l'enfant*. L'enfant a besoin du baptême pour arriver au ciel, et cela d'autant plus qu'il n'a pas, comme l'adulte, la ressource de l'acte de charité parfaite, avec le désir du baptême. Les parents sont donc tenus *sub gravi* à ne pas le laisser mourir sans baptême, puisqu'il est incapable de pourvoir par lui-même à ses besoins.

Comme cette obligation tire sa source du danger de mort, elle semblerait, à première vue, n'exister que dans le cas d'une maladie grave qui met en péril les jours de l'enfant. Il est vrai qu'elle s'impose déjà dans ce cas et d'autant plus que la situation de l'enfant est plus compromise, de sorte qu'un délai de quelques heures ou même de moins peut être mortel.

Toutefois il faut encore tenir compte de la situation ordinaire des enfants. L'expérience démontre que leur existence est très fragile et qu'il en meurt un certain nombre sans qu'on s'en aperçoive. C'est donc un élément qu'il faut faire entrer dans l'appréciation.

2º *La coutume universelle de l'Eglise*. Elle n'existait pas dans les premiers siècles de l'Eglise. Saint Grégoire de Nazianze, en effet, en rappelant aux parents l'obligation qu'ils ont de faire baptiser leurs enfants, s'appuie uniquement sur le danger de mort.

Aujourd'hui, en vertu de cette coutume universelle, qui trouve un appui dans la recommandation du rituel, tout enfant, même celui qui jouit d'une santé florissante, doit être présenté au baptême dans un délai assez restreint, sous peine de faute grave de la part des parents.

Les auteurs ne sont pas absolument d'accord pour déterminer le délai, les uns accordant davantage, les autres moins.

D'après Lehmkuhl, un délai de huit jours, quand il n'y a aucun danger, ne constitue pas une faute ; mais il y aurait faute grave, même en l'absence de toute loi synodale, à attendre deux mois et même un mois, *nisi gravis quœdam causa accedit*. Ainsi donc, une cause grave peut dispenser de la loi, même dans ce cas.

Lehmkuhl remarque que, en cas de loi synodale, il faut un délai beaucoup moins grand : *ubi vero Episcopi lege sua omnino urgent ut breviore tempore id fiat, facilius graviter peccatur*.

Pour le P. Marc, un délai de dix ou onze jours est grave : c'est, dit-il, l'opinion plus commune et plus favorable ; mais il admet que les parents peuvent être excusés par une cause grave.

Ainsi donc : 1º d'après tous les théologiens, quand les jours de l'enfant ne sont pas en danger, un délai de huit jours ne serait pas une faute, du moins une faute grave.

2º D'après Lehmkuhl, dont l'opinion garde, même en présence de l'opinion plus commune et plus probable du P. Marc, une probabilité assez sérieuse pour qu'on ne puisse pas condamner ceux qui la suivraient en pratique, on pourrait attendre plusieurs semaines, sans cependant dépasser le mois, pour baptiser les enfants, sauf toutefois les lois particulières.

3º Tous les auteurs admettent qu'une cause grave peut dispenser de cette loi, sans déterminer en quoi consiste cette cause grave.

En pratique, le curé doit s'en tenir à ses statuts diocésains ; s'ils ne tranchent pas la question, il exhortera, comme le dit le Rituel, les parents à faire baptiser leurs enfants le plus tôt possible, en rappelant qu'il y a faute grave à différer le baptême quand il y a danger pour l'enfant ; que, même en l'absence de danger, les théologiens regardent comme faute grave un délai de plusieurs semaines. Si, toutefois, les parents croyaient avoir de justes motifs pour différer et qu'il n'y ait aucun espoir de les faire revenir sur leur décision, le plus prudent encore serait de les laisser dans la bonne foi, en s'appuyant sur l'enseignement des théologiens qui admettent qu'une cause grave peut dispenser de la loi et sur ce principe qu'on doit laisser dans la bonne foi ceux dont on n'espère pas la correction, surtout s'il y a des doutes sur l'existence de l'obligation.

Q. — Il y a quelque temps, j'écrivais à un Monsieur pour lui offrir mes condoléances, à l'occasion de la mort de son épouse. Par retour du courrier, il m'envoya un billet de cent francs, me demandant seulement de prier pour le repos de l'âme de sa chère défunte. Comme il ne parlait point de messes, et que, quelque temps auparavant, il m'avait envoyé la même somme en faveur d'une œuvre à laquelle je l'avais intéressé, j'ai cru que c'était une offrande qu'il me faisait, et non point des honoraires qu'il m'envoyait. Je crus devoir « ex caritate » célébrer deux messes pour la défunte.

Environ trois semaines après, j'eus l'occasion de ren-

contrer ce Monsieur, et dans la conversation, dont la défunte était évidemment le sujet, il me dit : « Vous avez célébré des messes pour elle, n'est-ce pas ? » Je pouvais répondre affirmativement en toute sûreté de conscience puisque j'en avais célébré deux.

Mais depuis, des doutes me sont survenus : Me suis-je bien conformé aux intentions de ce Monsieur ? Et ne dois-je pas célébrer d'autres messes à ses intentions ? Quand je le revis, l'argent, bien que non encore dépensé, était déjà affecté dans ma pensée à une œuvre particulière.

Et dans le cas où j'aurais à célébrer d'autres messes, quel en sera le nombre ? Je dois dire que ce Monsieur est très riche, et que sa fille me demanda de célébrer à la même intention quelques messes, dont l'honoraire était cinq francs.

R. — Ce qui semble ressortir des circonstances, c'est que le mari de la défunte désirait que des messes fussent célébrées pour elle, mais qu'il vous laissait libre quant au nombre des messes.

Vous pourriez, en conséquence, vous en tenir aux deux messes que vous avez célébrées, d'autant plus que la somme qu'il vous a adressée, étant affectée à une bonne œuvre, est une aumône dont l'âme de la défunte bénéficie devant Dieu.

Toutefois, comme il paraît avoir eu en vue plutôt les messes que l'aumône à une bonne œuvre, il semblerait plus conforme à son intention de considérer principalement la somme comme représentant des honoraires de messes et d'en célébrer un plus grand nombre.

Les honoraires des messes demandées par la fille étant de cinq francs, vous iriez à la limite supérieure en acquittant vingt messes. Mais il ne nous semble pas que vous soyez tenu d'aller jusque-là. Le père n'aura pas voulu faire moins que sa fille ; en lui donnant la première place en générosité, vous ne faites injure ni à l'un ni à l'autre. D'ailleurs, il a laissé l'affaire à votre décision.

Q. — A propos de novices et de postulantes, le confesseur peut-il dire publiquement à toutes les novices postulantes réunies : Cette semaine je vous donne à toutes une communion en plus pour telle fête ?

Puis la maîtresse des novices à qui les novices, les postulantes, la veille de cette fête, demandent — c'est encore l'habitude — toutes ensembles, l'autorisation de faire la sainte communion peut-elle répondre : Mais non, vous ne ferez pas toutes la communion ; je le permets à celles-là seulement qui, depuis huit jours, n'ont pas manqué au silence de règle.

Quid in casu ?

R. — Le confesseur, pouvant donner des permissions en particulier, peut aussi en donner une générale, quand la même raison existe pour toutes les novices.

Les novices et les postulantes, pas plus que les religieuses, ne sont tenues, ni à demander l'autorisation, ni même à prévenir pour une seule communion.

La maîtresse des novices, *en maintenant l'obligation de demander la permission*, viole le décret du 17 décembre 1890, sur un point important et d'une grande gravité, puisqu'il s'agit de tout un noviciat.

En outre, elle viole encore ce décret en défendant la communion de surérogation à toutes les novices qui ont manqué au silence de règle. Ce manquement au silence, en effet, n'est pas une faute par elle-même, et ne peut être qu'une faute légère par ses circonstances : il ne rentre donc pas dans le cas, prévu par le décret, d'un scandale donné à la communauté, ou d'une faute grave extérieure commise depuis la confession sacramentelle.

Cette immixtion dans les communions est certainement défendue *sub gravi*, et il y aurait matière grave si elle s'appliquait à un certain nombre de personnes, ou plusieurs fois à la même personne.

Nous ne nions pas que la bonne foi puisse excuser du péché ; mais nous devions exposer la loi telle qu'elle a été promulguée par l'Eglise.

Q. — Vous avez répondu, dans un des numéros de l'année passée, que les *Annales politiques et littéraires* (dont le directeur est Jules Brisson), étaient mauvaises, réponse qui m'a fait plaisir.

Je serais bien reconnaissant à l'*Ami du Clergé* s'il voulait encore bien me dire si le prêtre doit refuser l'absolution à une jeune personne, à un jeune homme ou toute autre personne qui y seraient abonnés.

Le prêtre devrait-il agir de même envers les abonnés du *Figaro ?*

R. — De ce que les *Annales politiques et littéraires* dont le directeur est Jules Brisson soient une revue mondaine, ce qui montre qu'elles ne sont point animées de l'esprit chrétien, de ce qu'un jeune prêtre ne puisse pas s'y abonner, comme l'a dit l'*Ami du Clergé*, il ne s'ensuit pas absolument que l'on doive refuser *a priori* l'absolution à une jeune personne, à un jeune homme, ou toute autre personne qui y seraient abonnés. Ce qui justifierait le refus de l'absolution, ce serait le danger prochain de péché grave contre la foi ou les mœurs que ferait courir la lecture de cette revue ou le scandale grave qui en résulterait. Le danger prochain pourrait exister objectivement, si la dite revue était manifestement impie ou immorale, et subjectivement, s'il résultait moins de la revue elle-même que de l'infirmité spirituelle du lecteur. Il y aurait scandale, si une personne pieuse était notoirement abonnée à une revue qui passerait pour hostile à la religion ou mauvaise.

Etant supposé que la dite Revue n'est pas mauvaise en soi, au point d'être, pour ses lecteurs en général, un danger prochain, il appartient au confesseur de juger si telle personne en particulier y trouverait, à raison de son état d'âme, un danger prochain, ou serait pour le public, en s'y abonnant, une cause de scandale. Dans ce cas, il devrait défendre l'abonnement et la lecture, même sous peine de refus de l'absolution. S'il croit ne pas pouvoir pousser la défense jusque-là, il devra toujours exhorter vivement à abandonner une lecture qui, à la longue, ne peut que diminuer les

sentiments chrétiens parce qu'elle ne s'appuie pas sur les principes de la foi.

Quant au *Figaro* tout le monde sait ce qu'il est. Beaucoup le lisent. Est-il permis de le lire et de s'y abonner? On ne le conseillera sans doute à personne. Mais doit-on absolument refuser l'absolution à toute personne qui le reçoit et le lit? Nous n'oserions le soutenir. Ici encore, abstraction faite du danger objectif et général, qui peut ne pas paraître évident pour tous, il y aurait lieu peut-être de faire les mêmes distinctions que plus haut, et d'agir en conséquence.

Q. — Mgr Lagrange, évêque de Chartres, ayant rappelé l'année dernière, dans un discours prononcé à l'occasion des grandes manœuvres, que Dieu s'était nommé lui-même le *Dieu des armées*, une Revue pacifique a relevé cette expression comme « affligeante dans la bouche d'un ministre de la religion » et a soutenu, sur le témoignage du grand rabbin Isidor, qu'elle ne se rencontrait nulle part dans la Bible. L'évêque de Chartres, disait-on, a méconnu un des préceptes fondamentaux de la religion qu'il professe : *Non occides*.

Or, l'expression *Sabaoth* se trouve presque à chaque ligne de la Bible. Mais a-t-on le droit de lui donner le sens de *Dieu des armées?* Le *Dieu de paix* peut-il être en même temps le *Dieu des tueries?* Et ne faudrait-il pas entendre *Dieu des armées angéliques?* Cf : *Te Deum :* « Sanctus Dominus Deus Sabaoth... Te Martyrum candidatus laudat exercitus. »

En tout cas, il y a là une contradiction qu'il nous plairait de voir résoudre.

R. — La revue pacifique en question a eu grand tort de soulever cette chicane contre Mgr Lagrange.

Qu'on attaque le sens donné à « Deus Sabaoth » comme si cette expression signifiait le Dieu des armées humaines faisant la guerre, nous le concevrions. Les armées désignées par le mot « Sabaoth » sont les armées célestes, c'est-à-dire les anges et tout au plus les astres qui se meuvent dans le ciel comme une armée magnifiquement ordonnée. Ces deux sens du reste sont faciles à réunir, les anges présidant sous l'autorité suprême de Dieu au gouvernement des créatures matérielles, des astres par conséquent. Mais pour étendre aux armées humaines le sens de « Sabaoth » « exercituum », dans cette expression « Deus exercituum » fréquemment usitée dans les livres des rois et des prophètes, il faut user d'accommodation en revenant du sens figuré qui est le vrai au sens propre que rien ne suggère dans les passages où se lit cette expression. Une simple remarque grammaticale aurait donc pu avoir sa raison d'être.

Mais qu'on oppose le « Dieu de la paix » au « Dieu de la guerre » et qu'on prétende que la guerre est la violation du commandement de Dieu : « Non occides, » c'est ce qui nous semble puéril.

Ce n'est point par le fait de Dieu que la guerre est entrée dans le monde. La guerre a commencé quand Lucifer, dans l'acte d'orgueil le plus coupable qui ait jamais été commis, se dressa en face de Dieu pour lui contester sa suprême puissance et lui dire : « Non serviam. » Il eut avec lui et sous ses ordres toute une armée d'anges qui partagèrent sa rébellion.

Les anges fidèles se firent naturellement les ennemis de ces révoltés et, trouvant dans saint Michel le chef qui exprimait leur commun sentiment de soumission, ils se rangèrent sous ses ordres et luttèrent contre les esprits révoltés. Au « Non Serviam » de Lucifer, répondit le « Quis ut Deus » de saint Michel. Cette lutte plus que gigantesque fut une lutte d'idées, comme il convient à des substances purement spirituelles. Mais ces idées étaient comme substantialisées dans la personne des adversaires et dans la puissance respective de chacune. Lucifer pouvait se croire le plus fort, parce qu'il appartenait aux rangs supérieurs des anges et qu'il était probablement le premier d'entre eux. Mais il était sorti de la vérité et, n'ayant plus la vérité en lui, il perdait la plus grande partie de sa puissance. D'ailleurs, Dieu qu'il attaquait, communiqua surnaturellement sa force aux défenseurs de sa majesté. Lucifer fut vaincu et précipité par la puissance divine et le ministère des anges fidèles dans les cachots de l'enfer. Telle a été la première guerre. Elle était devenue nécessaire parce que la justice attaquée doit être défendue. Elle se termina par le supplice de ceux qui l'avaient soulevée. Et ce fut plus qu'une tuerie. Car un massacre qui enlève aux guerriers malheureux la vie du corps leur laisse, s'ils l'ont, leur procure souvent, s'ils ne l'ont pas, la vie de l'âme, tandis que le supplice de Lucifer et de ses anges, en les laissant vivre, les plonge dans la mort spirituelle accompagnée des plus insupportables supplices.

Cette première guerre engendra toutes celles qui ont suivi. Les mauvais anges laissés en possession du pouvoir d'agir sur les hommes leur ont inspiré les sentiments qui les ont eux-mêmes armés contre Dieu et contre leurs frères. De là les injustices, les violations de droits, les ambitions, les cupidités, les vengeances qui ont soulevé les hommes contre les hommes, les princes contre les princes, les nations contre les nations. Telle est la première raison des guerres. Comme la raison existera toujours, que toujours les hommes se laisseront exciter par leurs passions habilement mises en jeu par le démon, il y aura toujours des guerres.

C'est l'injustice qui les occasionne. Celui des deux partis qui commet l'injustice d'où naît la guerre est responsable et coupable de tous les maux qui en résultent. Celui qui ne fait que repousser l'injustice et défendre son droit, fait une œuvre juste et sainte que Dieu ne saurait qu'approuver. Le parti de la justice, se trouvant en cas de légitime défense, peut, sans enfreindre le cinquième commandement, tuer en bonne forme les soldats de l'armée qui l'attaque ou que lui-même est dans la nécessité d'attaquer. La défense de tuer ne s'applique pas à ce cas. Elle ne

saurait s'y appliquer, autrement le droit serait livré sans défense.

Le parti de l'injustice n'a pas le même droit de faire la guerre que celui de la justice. Et quand il y a injustice de part et d'autre, ce qui peut fort bien arriver, l'un et l'autre sont coupables en faisant la guerre. Dans ce cas ni l'un ni l'autre n'auraient le droit de tuer, même en observant les lois de la guerre.

Mais les belligérants se persuadent toujours qu'ils ont des droits à soutenir et qu'ainsi il leur est permis de tuer le plus de monde possible à l'ennemi.

Quant à trouver étrange que Dieu permette et autorise ces *tueries*, c'est ce qui dénote une connaissance à peine superficielle des choses.

La justice divine ne peut qu'autoriser à user des armes le peuple ou le prince qui ne peut autrement défendre son droit.

Ensuite, Dieu, aussitôt après le péché originel, a condamné tous les hommes à la mort. Et toutes les causes secondes contribuent à exécuter la sentence. Les maladies, les accidents, le cours même de la vie à lui seul se chargent de ne laisser vivre personne au-delà des limites très étroites de la vie présente. Qu'importe à ce point de vue que des milliers d'hommes périssent par le sort des batailles plutôt que par les maladies contagieuses ou par le simple effet de la vieillesse?

Enfin la mort violente est souvent pour l'homme le meilleur moyen d'atteindre sa fin dernière. Quand le danger menace, quand la mort est certaine, il est plus facile à l'homme de se détacher de la terre et de tourner ses regards vers le ciel. Beaucoup de criminels condamnés à mort trouvent le chemin du ciel dans la certitude et l'imminence du supplice : laissés en vie, ils retomberaient vraisemblablement dans leurs égarements ; exécutés, ils s'élèvent au ciel par le sacrifice accepté. A la guerre, il se passe quelque chose de semblable; il est au moins très facile aux soldats que l'accomplissement du devoir expose à la mort de se disposer de telle sorte que le sacrifice de leur vie leur serve pour aller à Dieu. La mort, dans ces conditions, n'est donc pas un mal absolu qu'on soit en droit de faire valoir contre la bonté du Dieu de la paix.

LITURGIE

Q. — Dans les suffrages des saints, on doit toujours faire mémoire du patron de la localité dans laquelle on se trouve.

Saint Lazare étant le patron du diocèse de Marseille, c'est donc de ce saint que je fais mémoire aux suffrages.

Mais il m'est arrivé d'avoir été passer dans le diocèse de Lyon les quinze premiers jours de mars. Bien que j'aie néanmoins continué de suivre en tout point, tant pour la messe que pour le bréviaire, l'ordo du diocèse de Marseille, devais-je toujours continuer de faire à l'office la mémoire de saint Lazare, ou bien devais-je réciter celle de saint Irénée, patron du diocèse et de la localité dans laquelle je me trouvais. Devais-je prendre la mémoire propre au diocèse, ou me contenter de celle du commun d'un martyr?

R. — Comme vous n'êtes resté que quelques jours au diocèse de Lyon, vous avez bien fait de continuer à faire le suffrage de saint Lazare au bréviaire.

Pour la messe, vous deviez suivre les règles tracées pour les prêtres qui célèbrent dans une église étrangère.

Observation. — Vous paraissez croire qu'un prêtre qui se trouve dans un diocèse ou dans une localité quelconque doit faire le suffrage du patron de ce diocèse et de cette localité. Ce serait une erreur. Pour qu'on doive et même qu'on *puisse* faire ces suffrages, il faut que l'on soit attaché à ce diocèse et à cette localité.

Q. — Par ma sainte règle, je suis obligé de faire la commémoraison du Sacré-Cœur de Jésus. La rubrique m'oblige aussi de faire la commémoraison de la Croix au moins pendant le Carême. Laquelle des deux commémoraisons doit être dite la première?

R. — Nous pensons que la commémoraison de la croix doit être dite la première, parce que l'Eglise a placé, dans les suffrages, la commémoraison de la croix en tête de toutes les autres commémoraisons.

Q. — 1° Toute paroisse a-t-elle un patron de lieu? La plupart des villages ont une fête patronale, mais ce patron est toujours le titulaire de l'église; rarement on parle de patrons de lieu. Dans la majorité des cas, ces titulaires d'église, où il n'y a pas de patrons de lieu distincts, ne sont-ils pas de véritables patrons de lieu?

2° Saint Martin se trouve en occurrence avec saint Menne, et de plus il est patron de lieu; que faire de saint Menne? l'omettre? il serait perpétuellement empêché; le transférer? à quel jour? en faire mémoire? un jour de fête patronale, ce serait drôle.

R. — Ad I. Dans la plupart des villages, les titulaires d'église sont en même temps patrons de lieu. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Et l'on ne peut pas affirmer d'une manière générale que les titulaires sont de véritables patrons de lieu là où il n'y a pas de patron de lieu distinct. Comme le titulaire diffère du patron de lieu sous plusieurs rapports, il importe que le curé examine si le titulaire de l'église est réellement patron de lieu.

Ad II. Saint Menne se trouvant toujours empêché par saint Martin, patron, doit toujours être omis.

On ne peut pas le transférer, parce qu'on ne transfère jamais un simple. Pour pouvoir faire cette translation, il faudrait une permission de la sacrée Congrégation des Rites.

Q. — Est-ce convenable de consacrer tous les quinze jours environ un nombre d'hosties assez grandes mises sur une patène au lieu d'être placées dans un ciboire? Que cela se fasse une fois en passant, je n'y vois pas d'inconvénient; mais lorsque cela se fait d'une manière

régulière et habituelle, je crois qu'il vaudrait mieux se servir d'un ciboire.

On m'objecte qu'il n'y a pas un second ciboire de petite dimension en dehors de celui qui se trouve dans le tabernacle.

Que répondre à cela ? Faudrait-il se servir du grand ciboire réservé aux grandes fêtes ? Ou bien vaut-il mieux, à cause des voleurs, se servir de la patène ?

R. — Nous conseillons de se procurer un petit ciboire. Les saintes espèces y seront conservées avec plus de décence, moins exposées à la poussière, à l'humidité, et à l'abri des insectes.

Nous ne conseillerions pas de les conserver dans un corporal, car l'évêque d'Alton ayant demandé à la sacrée Congrégation des Rites s'il pouvait ordonner à ses prêtres de conserver la sainte Eucharistie dans un corporal, parce qu'il ne voyait pas d'autre moyen de la soustraire à la cupidité des voleurs, en reçut pour réponse que cela n'était pas expédient : « Non expedire » (17 février 1881, n. 5.822).

La pensée de l'Eglise est donc que l'on conserve les saintes espèces dans des vases de métal, mais elle recommande de prendre de plus grandes précautions pour prévenir le vol et la profanation. « Curet episcopus ut sacra Eucharistia cautius custodiatur » (Même décret).

Aujourd'hui que l'argent a baissé de valeur, on peut se procurer un petit ciboire à bas prix.

Q. — Est-il permis de dire en public les litanies autres que celles des saints et de la Sainte-Vierge, v. g. celles de saint Joseph, du saint Enfant-Jésus ?

R. — On peut dire également en public les litanies du saint nom de Jésus.

Pour celles de saint Joseph, du saint Enfant-Jésus et autres, il n'est pas permis de les réciter publiquement sans la permission et l'approbation de la S. Congrégation des Rites : « Non edantur sine revisione et adprobatione Ordinarii, nec publice in ecclesiis, publicis oratoriis et processionibus recitentur absque licentia et approbatione sacrorum Rituum Congregationis. »

Mais on peut les réciter dans les réunions privées, même à l'église, pourvu que ce ne soit pas dans un office liturgique proprement dit, et que ces litanies aient été approuvées par l'Ordinaire.

Q. — Doit-on renouveler les hosties du ciboire aussi souvent que l'hostie de la custode ?

R. — La liturgie ne fait aucune différence entre les hosties du ciboire et l'hostie de la custode.

Q. — Je me permets de vous rappeler qu'il y a eu, de 1884 à 1886, je crois, un décret explicatif des prières de la fin de la messe, qui enjoignait au moins de les réciter à genoux, quelque jour que ce soit, y compris l'oraison. J'étais alors rédacteur de la *Semaine religieuse* de Poitiers, et je me souviens de l'avoir mentionné. Je n'ose pas assurer que le décret demandât à ce que le prêtre les dît à mains jointes, mais j'en ai pris l'habitude à ce moment, seul ou presque seul dans le diocèse, car je n'ai vu aucun autre prêtre encore le faire, et je ne m'explique ma singularité que par un texte formel de Rome.

R. — Il n'y a aucun texte formel de Rome qui demande que les prières que l'on dit après la messe soient récitées à mains jointes.

Mais vous avez pris une bonne habitude en les disant à mains jointes, parce que c'est la meilleure tenue pour la prière. Il est à désirer que tous les prêtres vous imitent. Toutefois on ne peut pas en faire une obligation.

Q. — 1° Un sacristain peut-il porter le calice sur l'autel et étendre le corporal avant la messe conventuelle dans un monastère ?

2° Un confrère vient de me soutenir que sans un indult un sacristain ne peut pas toucher le corporal une fois qu'il a servi.

R. — Ad I. Un sacristain laïque ne peut pas toucher un calice consacré, à moins d'un cas de nécessité ou d'une permission. Il ne peut donc pas le porter sur l'autel avant la messe conventuelle.

En outre il ne le peut pas pour une raison, c'est que le calice doit être porté par le célébrant lui-même : « Accipit (sacerdos) manu sinistra calicem ut supra præparatum, quem portat elevatum ante pectus » (Ritus missæ privatæ, n. 1).

Le célébrant est donc obligé de le porter lui-même, à moins d'une juste cause, comme la vieillesse, une infirmité, etc.

Ad II. Votre confrère a raison. Un sacristain laïque ne peut toucher le corporal après qu'il a été employé dans la célébration et avant qu'il ne soit lavé. Mais il peut le toucher après qu'il a été lavé, bien qu'il ne perde pas sa bénédiction par le lavement.

Q. — Quand on dit une messe votive basse ou chantée autre que celle de son office, doit-on faire une commémoraison correspondante à l'office ? Ainsi le mercredi 20 février, j'ai dit l'office votif de saint Joseph, mais j'ai dit une messe votive de la Sainte-Vierge. Devais-je à cette messe faire la commémoraison de saint Joseph ou celle de la férie ?

R. — Quand on dit une messe votive autre que celle de son office, on doit faire mémoire de l'office que l'on a récité. Ainsi le mercredi 20 février où vous aviez dit l'office de saint Joseph, mais où vous aviez célébré la messe votive de la Sainte-Vierge, vous deviez d'abord faire mémoire de saint Joseph, puis l'oraison du Saint-Esprit. Vous n'aviez pas à faire mémoire de la férie, qui était une férie mineure. Comme ce jour-là était l'anniversaire de la création du Souverain-Pontife, vous deviez ajouter comme 4e oraison *Deus omnium Fidelium*.

Q. — A la fête de la sainte Famille, quelle bénédiction dire pour la 8e leçon ?

R. — C'est la bénédiction *Divinum auxilium*, comme le marque la dernière édition de l'office propre.

A cette occasion, nous dirons que le verset de Prime, qui avait été omis dans différentes éditions du bréviaire est : *Qui natus es de M. V.*

Q. — Dans le n° 37, page 591, au 3e de votre article intitulé « Peut-on dire une messe d'enterrement aux fêtes de première classe » (1894), vous dites que ces messes sont interdites, non seulement à l'incidence de ces fêtes, mais encore le dimanche auquel est transférée leur solennité externe.

Mais dans une paroisse où il y a plusieurs messes, quand on a célébré la solennité à la messe paroissiale de 10 heures par exemple, ne pourrait-on pas, à une messe plus tardive, chanter la messe de *Requiem*? Ou bien toute messe d'enterrement est-elle prohibée le dimanche fixé pour la solennité de ces fêtes ? Soyez assez bon pour nous éclairer de vos sages conseils.

R. — Oui, toute messe d'enterrement est prohibée le dimanche fixé pour la solennité de ces fêtes. Elle est prohibée même dans les paroisses où il y a plusieurs messes et où l'on a célébré la solennité à la messe paroissiale de 10 heures. On ne peut pas, à une messe plus tardive, chanter la messe de *Requiem*. Les décrets prohibent cette messe d'une manière absolue, pendant *toute* la journée du dimanche.

Q. — Le dimanche où l'on célèbre la fête principale d'une confrérie, on peut dire la messe solennelle de la fête.

Quelle messe faut-il dire pour la confrérie du Saint-Sacrement ? Est-ce la messe votive, ou celle de la Fête-Dieu, ou celle du dimanche dans l'octave ?

R. — Vous affirmez que l'on peut dire la messe solennelle de la fête principale d'une confrérie le dimanche où l'on célèbre cette fête. Votre affirmation est gratuite. Vous n'avez pas le droit de chanter cette messe, à moins d'un indult du Saint-Siège, surtout s'il s'agit de la messe paroissiale. Et alors vous suivrez l'Indult.

Q. — Lorsqu'on fait l'office votif du Saint-Sacrement au temps pascal, doit-on omettre la commémoraison de la croix ?

R. — *Affirmative* (S. R. C., 5 février 1895).

On doit également omettre cette mémoire de la croix au temps pascal, lorsqu'on a fait l'office de la Passion. Ce point a déjà été résolu.

OBSERVATION : *Calice qui a perdu sa dorure.*

Au numéro 14, p. 127, de l'*Ami* de cette année, nous avions dit que l'usage que l'on fait d'un calice qui a perdu la dorure ne suffit pas, et qu'il a besoin d'une nouvelle consécration.

Un de nos amis de Rome nous écrit que l'usage suffit et que ce calice n'a pas besoin d'être de nouveau consacré. Notre ami s'appuie sur un décret de 1702 (pour Fulda), en vertu duquel on devait recommencer la consécration, excepté les vases sacrés *qui ont déjà été employés*, « præterquam quoad vasa sacra jam adhibita » (S. R. C., n. 3663, ad 2).

Nous répondons à notre ami que le décret que nous avons cité est clair et bien plus récent ; par conséquent il détruirait celui de Fulda, en supposant qu'il lui serait contraire.

Mais il ne lui est pas contraire. Ce sont deux cas différents. Dans le cas de Fulda, on suppose que la formule de consécration prescrite par l'Eglise a été employée, mais invalidement, par le défaut de pouvoir de la part de celui qui avait délégué le consécrateur. Dans ce cas, l'Eglise a dispensé de renouveler la consécration. Dans le second cas, aucune formule de prière n'avait été prononcée. Il n'y avait que l'usage. Or on sait que c'est par les prières de la formule que l'Eglise députe les vases sacrés à la fin pour laquelle elle les consacre.

Quoi qu'il en soit de cette dernière raison, le décret du 14 juin 1845 est trop précis pour être détruit par le décret de 1702.

Du reste, cette solution est encore confirmée par un décret plus récent, celui du 9 mai 1857, n. 5.232, ad 1.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. de la Propagande

I

Pouvoirs des évêques pour la fréquentation des écoles

4 février 1892.

La question concerne l'Amérique ; mais les principes qui y sont exposés sont applicables partout.

Le IIIe Concile de Baltimore a réglé la question des écoles avec une grande netteté : « Itaque parentes catholicos, non solum paterno amore hortamur, sed iis etiam omni qua valemus auctoritate præcipimus, ut dilectissimæ proli suæ a Deo sibi datæ, Christo in baptismate renatæ et cœlo destinatæ, educationem vere christianam et catholicam procurent, eamque totam ac toto infantiæ ac pueritiæ tempore a periculis educationis mere sæcularis defendant et in tuto collocent ; atque ideo eam in scholas parochiales vel alias vere catholicas mittant, nisi forte Ordinarius in casu particulari aliud permitti posse judicet. »

Il s'agissait d'interpréter les expressions *præcipimus omni qua valemus auctoritate*. L'évêque, aux termes du décret, peut dans les cas particuliers dispenser les élèves de la fréquentation des écoles catholiques ; peut-il, quand il n'a pas cru devoir accorder une dispense, refuser les sacrements aux parents qui n'ont pas voulu se soumettre aux prescriptions du concile de Baltimore et qui, de leur propre autorité, envoient leurs enfants dans les écoles neutres ? La réponse affirmative n'est pas douteuse, comme on va le voir par la décision de la S. Congrégation de la Propagande que nous donnons ici.

DUBIA. — 1. Utrum sensum decreti n. 196 Conc. Plen. Balt. III, et præcipue verba : *omni qua valemus auctoritate præcipimus*, bene intellexerim ?

2. Utrum Ordinarius habeat facultatem, cum debita prudentia, parentes mala voluntate ductos, liberos ad scholas publicas mittentes, sacramentorum receptione indignos censere, donec resipuerint ?

3. Utrum decretum synodale supra memoratum (n. 196) et in futuro sustineri valeat ?

Responsio ad dubia circa obligationem parentum mittendi filios ad scholas catholicas

Romæ, die 4 februarii 1892.

Illustrissime ac Revme Domine,

Maxima quidem laude dignus est zelus Amplitudinis Tuæ pro religiosa instructione puerorum istius diœce-